

Contra el blindaje liberal de la ciudadanía

Against The Liberal Shield of Citizenship

Fierro, Jaime (2017). *La ciudadanía y sus límites*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 452 pp.

No cabe duda de que la cuestión de la ciudadanía ha sido y sigue siendo importante para un desarrollo adecuado, progresivo y legitimado de las democracias. Es claro que asuntos como su identificación, su necesidad, su activación, su participación, incluso su educación, han sido objetos de reflexión habitual en la teoría y la filosofía políticas de las últimas dos décadas. Desde perspectivas diversas, que van desde el liberalismo igualitarista y el republicanismo hasta el comunitarismo y algunas corrientes feministas, y en el momento en que el eclipse del *socialismo real* propició el distanciamiento de los presupuestos e ideales emancipadores del marxismo, muchos investigadores consideraron que era preciso volver a explorar el ámbito de la ciudadanía y calibrar su relevancia exacta para la política democrática.¹

En esta coyuntura, algunos autores creyeron que había llegado la hora de rescatar y hacer valer el texto de Thomas H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, que el sociólogo británico había escrito en 1950. Su definición de la ciudadanía estipula que esta consiste en un estatus de igual pertenencia a una comunidad por parte de individuos a los cuales se les reconocen derechos: «una lealtad de hombres libres, dotados de derechos y protegidos por un derecho común»². Para Marshall, el desarrollo de esa forma de lealtad cívica se circunscribe a la lucha por la adquisición y disfrute de esos derechos, al combate por su mantenimiento y extensión progresiva, si bien es cierto que ello acaba teniendo lugar en sociedades en las cuales el capitalismo instituye una desigualdad económica y social *de facto*. De hecho, el propio Marshall recordó que este había sido el recorrido y el contexto de las luchas emancipadoras de la burguesía en el último cuarto del siglo XVIII, las cuales tuvieron por objeto asegurar no solo la pertenencia plena a la comunidad política nacional de una determinada clase social, hasta entonces excluida, sino también su acceso al control del poder político. La influencia decisiva del texto de Marshall desde principios de la década de 1990 ha condicionado la estructura del debate actual sobre la ciudadanía en el marco general de la tradición liberal y, debido a la pre-

¹ De los inicios de aquella corriente de reflexión, véanse, entre otros muchos ejemplos, Kymlicka, W. y Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía, *La política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, 3, págs. 5-40; Clarke, B. P. (1996). *Deep Citizenship*, Londres: Pluto Press; y Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.

² Marshall, T.H.: Ciudadanía y clase social, en Marshall T. H. y Bottomore, B. T.: *Ciudadanía y clase social*, (1992). Madrid: Alianza, pág. 47.

eminencia de esta entre las corrientes filosófico-políticas contemporáneas, ha modulado también el enfoque de las críticas que surgieron en torno a la misma.

En términos generales, el liberalismo promete una resolución razonable de los conflictos de valor en el ámbito público priorizando una concepción abstracta de la justicia sobre las concepciones del bien que puedan albergar los ciudadanos. Esta prioridad se establece negando que la noción de la justicia, a la cual se la califica como política, esté ligada a alguna concepción particular comprensiva de carácter religioso, moral o filosófico, como resulta evidente en el planteamiento de John Rawls.³ Sin embargo, no está nada claro que la justicia pueda operar al margen de alguna versión de lo que los individuos en cada caso entienden materialmente por bien y tampoco lo está el hecho de que a esa concepción de la justicia se la pueda denominar sencillamente política. Al fin y al cabo, el afianzamiento del liberalismo sobre la doctrina de los derechos y, en algunas de sus versiones recientes, sobre la doctrina de los derechos fundamentales, más bien parece, por el contrario, una maniobra para extraer la resolución de los conflictos de valor del ámbito de la política —donde hay inevitablemente contingencia, negociación, afán por lograr compromisos y pretensiones de articular un *modus vivendi*, aunque sea precario— y redirigirla hacia el campo de las resoluciones judiciales en el cual sí que resulta posible la estrategia retórica de apelar a principios, reglas y normas aparentemente indiscutibles. Por lo demás, la tradición liberal desde Locke a Rawls, al tiempo que elaboraba sus reflexiones alrededor de una defensa de los derechos con pretensiones de universalidad, desplazó hacia un oscuro y conveniente trasfondo el presupuesto de que esa defensa solo puede tener sentido en el seno del Estado nacional; en este mismo orden de cosas, incluso se cuidó de no poner en primer plano el hecho histórico de que el liberalismo había contribuido a la construcción nacional de los países en los cuales se puso en boga, puesto que ello lo colocaba en una conexión funesta con una serie de doctrinas comprensivas de carácter moral, religioso o filosófico.

La posibilidad de la justicia como imparcialidad en el sentido de Rawls depende de que el Estado sea neutral con respecto a los objetivos que se plantean sus instituciones, aunque no lo sea con respecto a los procedimientos que aplica. El horizonte normativo de este planteamiento exige que los gobernantes y los ciudadanos se comporten en sus interacciones entre sí como seres morales en el sentido de Kant, esto es, obedeciendo imperativos categóricos. «Actuar a partir de los principios de la justicia —sostiene Rawls— es actuar a partir de imperativos categóricos en el sentido de que se aplican a nosotros cualesquiera que sean nuestros propósitos en particular.»⁴ Si las cuestiones básicas de la política se enmarcan bajo el sentido concreto en que las planteó Harold D. Lasswell, es decir, quién consigue qué, cómo y cuándo, entonces parece difícil asumir que una concepción de la justicia como imparcialidad, levantada sobre la aspiración a seguir el mandato de imperativos categóricos al margen de toda clase de propósitos concretos, pueda ser catalogada razonablemente como política. De hecho, como ha recordado John Gray, «el

³ Cfr. Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, pág. 207.

⁴ Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económico, pág. 238.

derecho no puede ser nunca anterior al bien»⁵ y, en este sentido, «la idea de que el liberalismo es un sistema de principios universales nunca fue defendible»⁶. Los intentos del pensamiento liberal por extender su matriz de reflexión al ámbito cosmopolita recaen en estas mismas aporías, pero añaden, además, la imposibilidad de mantener el presupuesto de la comunidad nacional como base segura para el desarrollo de sus políticas.

Es en este punto crítico donde se inserta este meditado, extenso y documentado trabajo del académico chileno Jaime Fierro. En esencia, su argumentación central pretende responder a la siguiente cuestión:

«¿Constituye la propuesta de la ciudadanía cosmopolita una alternativa, normativamente deseable y empíricamente viable, frente al modelo de la ciudadanía nacional?»⁷.

Con el objetivo, pues, de evaluar críticamente la propuesta de la denominada “ciudadanía cosmopolita”, la del “ciudadano del mundo”, de la cual se han ofrecido profusas versiones de cuño liberal, el libro reflexiona larga y profundamente sobre muchas de las vertientes del concepto de ciudadanía. Fierro inicia esta andadura rastreando los orígenes del concepto de ciudadanía en los clásicos antiguos, haciendo hincapié en las aportaciones de Diógenes de Sinope, Cicerón y Marco Aurelio, pero examinando también los diseños institucionales que funcionaron tanto en Grecia como en Roma. También examina con extensión, fundamentalmente en los capítulos tercero y cuarto, el fuste liberal del concepto, que ha determinado una marcada acentuación de los derechos asociados al estatus de la ciudadanía y una deliberada omisión de las responsabilidades que conlleva. Este ha sido uno de los principales motivos por los cuales el concepto estándar actual de ciudadanía se mantiene en tensión con la estructura de la democracia, que requiere alguna forma –por mínima que sea– de autodeterminación colectiva, pero también con la dinámica de constitución y mantenimiento de las comunidades entendidas en un sentido amplio.

Es significativo, en este sentido, que Fierro, a la hora de evaluar la propuesta de la ciudadanía liberal a partir de las aportaciones de Isaiah Berlin, Félix Ovejero, Norberto Bobbio y John Rawls, reclame la necesidad de llevar a cabo un mejor balance de la tradición liberal del concepto. Por ejemplo, señala que la defensa irrestricta de la denominada libertad negativa ha de ser compatible con el reconocimiento de que este punto de vista axiológico depende íntimamente de su característica inserción social, es decir, del hecho de que se trata de una posibilidad práctica y moral derivada de la existencia de todo un conjunto de libertades positivas institucionalizadas. No hay ninguna libertad negativa que valga sin libertades positivas que le den sentido, no hay posibilidad de que a uno le dejen paz si no ha habido muchos otros que han luchado para construir, empírica y normativamente, un espacio público donde aquella posibilidad sea factible. El modelo liberal de ciudadanía ha de reajustarse, pues, mediante el desvelamiento de su ontología social –como

⁵ Gray, John: *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001, pág. 29.

⁶ *Ibidem*, pág. 158.

⁷ Fierro, Jaime: *La ciudadanía y sus límites*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, pág. 51.

el mismo Berlín acabó haciendo, por cierto— y otorgando mucho más peso a las responsabilidades de los ciudadanos. En todo caso, señala Fierro, de lo que se trata en último término es de

«modificar los criterios de funcionamiento de las instituciones políticas de modo de aumentar la presencia y el control ciudadanos, incorporando la participación ciudadana en los procesos de toma de decisiones, descentralizar el poder, mediante el fortalecimiento de los gobiernos locales y la creación de más espacios de participación; y propender hacia un mejor balance entre derechos y responsabilidades, donde el derecho a votar sea una obligación irrenunciable de la “ciudadanía”». ⁸

Buena parte del cuestionamiento de este concepto liberal estándar de ciudadanía, que Fierro despliega en el capítulo cuarto del libro, se apoya sobre la llamada crítica comunitarista. Es cierto que se trata de un debate hasta cierto punto superado, pero, con todo, es claro que la crítica comunitarista representó en su momento una requisitoria importante del paradigma liberal acerca de la comunidad política y la ciudadanía. En este sentido, más de veinte años después, sigue siendo útil rememorarla. Recogiendo en este caso los aportes de Charles Taylor, Michael Walzer, Michael Sandel y, en menor medida, Alasdair Macintyre, entre otros, Fierro expone los argumentos clásicos del comunitarismo. Frente al carácter abstracto y racional del planteamiento liberal, que antepone lo justo a lo bueno, se presenta, en primer lugar, la tesis de la primacía de lo bueno sobre lo justo, la cual se desglosa en tres ideas-fuerza: 1) todo derecho presupone una concepción del bien; 2) las diversas orientaciones al bien son parte constitutiva de la identidad de las personas; y 3) el ejercicio de reservar lo bueno para el espacio privado y dejar a la justicia para el espacio público tiende a fomentar una ciudadanía debilitada y una democracia incapaz de incentivar la lealtad y el coraje cívicos. A continuación, en segundo lugar, frente al tipo de vínculo social que propone el liberalismo en términos de espacio público regulado y limitado por criterios abstractos de justicia, se desarrollan las tres propuestas decisivas del comunitarismo: 4) las identidades están socialmente constituidas; 5) la comunidad política posibilita la libertad individual y no a la inversa; y 6) la ciudadanía descansa fundamentalmente en los deberes más que en los derechos. Según nuestro autor, dando prioridad a los derechos individuales,

«la tradición liberal tiende a pasar por alto el hecho de que el individuo libre solamente puede existir en una comunidad política que sea capaz de garantizarle estos derechos. Constituye un error, por tanto, entender la comunidad política como algo meramente instrumental para el logro de los fines que un individuo puede escoger libremente. Antes bien, dicha comunidad es consustancial al logro de tales fines». ⁹

En los capítulos quinto, sexto y séptimo, Fierro examina la relación del concepto de ciudadanía, primero, con el feminismo y, después, con el multiculturalismo.

⁸ *Ibidem*, pág. 125.

⁹ *Ibidem*, págs. 159-160.

lismo, para analizar, ya en el último de ellos, las alteraciones que ha sufrido la ciudadanía en relación con los impactos fragmentadores de la globalización, así como algunas de las ambivalencias que se derivan de la propuesta de la gobernanza global. Este largo recorrido argumental culmina en el capítulo octavo, donde lleva a cabo una revisión crítica del concepto de cosmopolitismo y desgrana sus tipos fundamentales, a saber, moral, jurídico y político. El cosmopolitismo moral aboga por no limitar las obligaciones morales a las fronteras del Estado-nación. No obstante, Fierro, sin menospreciar esa pretensión, subraya la necesidad de tener en cuenta las obligaciones especiales que contraemos con los miembros de nuestras propias comunidades. En este sentido, señala que

«si bien podemos asumir que tenemos *obligaciones generales* respecto a todos los seres humanos, también es cierto que poseemos *obligaciones especiales* respecto de algunos de ellos, nuestros conciudadanos. Ambos tipos de obligaciones son mutuamente irreductibles, en el sentido de que las segundas no pueden ser reducidas a las primeras sin destruir su especificidad moral».¹⁰

El cosmopolitismo jurídico, que suele apoyarse en una interpretación doctrinal de la Declaración de los derechos humanos de 1948 y de sus sucesoras, alberga la intención de concretar estas obligaciones morales en deberes exigibles a todo el mundo, pero ello topa con problemas insuperables. La misma idea de derechos humanos no puede ocultar su matriz occidental, admite la autonomía individual como el núcleo básico de lo universalmente respetable en coincidencia con la filosofía del liberalismo, carece de institucionalidad efectiva en el ámbito cosmopolita y, por lo demás, el propio Tribunal Penal Internacional –institución construida sobre la pretensión de hacer cumplir universalmente los derechos humanos– no ha sido reconocido por países como Estados Unidos de América, Rusia, China, India, Israel, Irak o Cuba. Pero, además, y de modo paralelo a lo que suele suceder en el marco del Estado-nación desde la perspectiva liberal, la retórica de los derechos “tiende a dejar de lado las obligaciones que están en juego como contraparte de su proclamación”¹¹, lo cual, en el caso específico de los denominados derechos sociales, resulta especialmente problemático. Finalmente, Fierro también cuestiona la propuesta del cosmopolitismo político, la de una ciudad sin murallas universal a la cual pertenecerían todos los seres humanos sin distinción, planteando sus hipotéticas carencias democráticas y la complicada articulación de un régimen de corresponsabilidad ciudadana a este nivel con objeto de hacer frente a los asuntos de la justicia global.

Llegados aquí, nuestro autor ya está en disposición de intentar responder a la pregunta inicial, es decir, si la ciudadanía cosmopolita puede ser una alternativa normativamente deseable y empíricamente viable a la ciudadanía tal como ha sido conocida en los últimos cuatrocientos años, la ciudadanía del Estado-nación. En buena medida, el desgranamiento de sus raíces históricas, los argumentos críticos hacia la concepción liberal estándar, la admisión de la crítica del comunitarismo, así

¹⁰ *Ibidem*, pág. 264. [La cursiva es del autor.]

¹¹ *Ibidem*, pág. 285.

como la inclusión de la comprensión feminista, las dinámicas características del multiculturalismo y el impacto de la globalización, le han permitido estabilizar una comprensión normativa de la ciudadanía en la cual aparecen tres dimensiones insoslayables:

«(a) derechos y responsabilidades (en un apropiado balance); (b) identidad (sentido de pertenencia), y (c) participación política».¹²

El antiguo ideal cosmopolita aparece hoy reactivado debido a la existencia de problemáticas globales, como los asuntos de la justicia global o ambiental, que no pueden ser abordados eficazmente desde la particularidad de los Estados-nación. Ciertamente, si esta comunidad política, aunque también moral y jurídica, pudiera llegar a concretarse, entonces una ciudadanía cosmopolita debería ser una ciudadanía no arraigada en ninguna comunidad política nacional particular. Pero esta posibilidad haría explotar el problema de los límites de la ciudadanía en las circunstancias históricas actuales porque desdibujaría su concepto hasta hacerlo irreconocible. En cualquier caso, más allá del desafío intelectual, Fierro considera una tarea titánica, si no imposible, poder asegurar la garantía de los derechos y la incentivación de las responsabilidades, concretar un sentido de pertenencia a través de una identidad compartida globalmente y poder estimular la participación política en un *demos* totalmente inclusivo a nivel mundial. Razona, en cambio, que el enfrentamiento a los problemas globales no debe hacerse forzosamente

«a expensas del Estado-nación y la ciudadanía, que es, a fin de cuentas, lo único a lo que puede aferrarse la inmensa mayoría de seres humanos, especialmente en estos tiempos de crisis. En su lugar, se propone una ciudadanía nacional globalmente orientada, que enfatiza las responsabilidades de las comunidades políticas nacionales en la solución de los problemas globales, sobre la base de una mayor cooperación entre los Estados-nación, la que ha de ser entendida principalmente como voluntaria».¹³

Es difícil sustraerse a la idea de que Jaime Fierro ha logrado en buena medida sus objetivos: ha cuestionado los empeños empíricos y normativos hacia la ciudadanía cosmopolita, lo ha hecho horadando el blindaje liberal con el que a menudo se la ha cubierto y, en su lugar, ha apostado a favor de una ciudadanía globalmente orientada que, en todo caso, se asienta en un marco nacional —o, quizás, en un territorio regional conformado por diversas naciones— donde podría seguir alimentando sus lealtades y ejerciendo sus derechos y responsabilidades. Sin poder ni desear hacer una enmienda a la totalidad de un trabajo esforzado y meritorio, es posible, con todo, señalar algunos puntos en los cuales la argumentación quizá deba precisarse u otros en los cuales ciertos elementos clave no son presentados.

En primer lugar, cuando Fierro arguye que la carencia de un lenguaje común, de un idioma compartido, dificulta la percepción de una identidad común y la

¹² *Ibidem*, pág. 253.

¹³ *Ibidem*, págs. 330-331.

emergencia de una conciencia colectiva, podría pensarse que el cosmopolitismo podría tener una oportunidad, por remota que fuese, si en lugar de comprenderse sobre la base de una presuposición de identidad compartida, se pensara en términos de proyecto político compartido. Para el caso de la Unión Europea, sostiene: «la multiplicidad de idiomas existentes en la Unión Europea es una de las principales razones por las cuales es muy difícil que en el futuro cercano emerja una conciencia de una identidad colectiva»¹⁴. Para ver que el lenguaje común no tiene por qué considerarse como un elemento imprescindible para la constitución de la ciudadanía, podría tomarse como ejemplo contrastante el del territorio de las 13 colonias norteamericanas en vísperas de la revolución. Podría plantearse la cuestión de cómo fue posible que los habitantes de estas 13 colonias inglesas en Norteamérica a finales del siglo XVIII –gentes venidas de todas partes del viejo mundo, que hablaban lenguas diferentes, tenían confesiones religiosas distintas y ocupaban un territorio vasto sin medios de comunicación ágiles–, hubieran podido ponerse de acuerdo en un plan de acción conjunto –que implicaba, por ejemplo, boicotear el consumo de las mercancías británicas–, llegar a organizarse, oponerse con éxito al potente ejército británico y lograr la independencia de la metrópoli. En este caso, parece que un idioma compartido no fue *conditio sine qua non* para el desarrollo de la nueva ciudadanía norteamericana, sino que fue más bien el consenso en torno a un proyecto político común e incluso ilusionante lo que tal vez la galvanizó con mayor eficacia.

En segundo lugar, tal vez pueda ser provechoso repensar el enfoque que el libro da por descontado acerca de los derechos sociales. En más de una ocasión, Fierro resalta los aprietos que existen para institucionalizar no solamente los derechos humanos a nivel global, sino también los derechos sociales a nivel de los Estados. Por ejemplo, en cierto momento sostiene que esta dificultad puede depender del significado concreto que tienen estos derechos. Afirmar:

«los derechos sociales y económicos tienen un significado vago, a diferencia de los derechos civiles y políticos, por lo que la afirmación general de que ‘todos los ciudadanos tienen derecho al menos a un estándar mínimo de vida’ genera numerosas dificultades concernientes a la definición, cuantificación y garantía de este derecho, especialmente si tenemos en consideración la limitación de recursos».¹⁵

Por una parte, es evidente que la falta de recursos puede ser una dificultad objetiva para la implementación de los derechos sociales; pero, por otra, no es en absoluto evidente que el significado de los derechos sociales sea algo vago o impreciso. Hay países en los cuales los derechos sociales son recogidos constitucionalmente y donde no se observan importantes limitaciones de los recursos, a diferencia de otros lugares del mundo, y en los que, sin embargo, estos derechos están ausentes de la agenda política y, por tanto, no suelen ser defendidos resueltamente ni tampoco están adecuadamente garantizados. En todo caso, una comprensión

¹⁴ *Ibidem*, pág. 308.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 314, nota 53.

alternativa de los derechos sociales, que permitiría eliminar ese sentido vago, sería considerarlos como derechos que sirven a la misma libertad que los demás derechos. Dicho de otro modo, los derechos sociales, los derechos a la salud, a la educación y al trabajo, son necesarios para garantizar la libertad de las personas del mismo modo en que lo hacen los derechos civiles y políticos. Son derechos fundamentales porque contribuyen a asegurar la misma libertad que los derechos civiles y políticos, es decir, la libertad entendida como capacidad para la autonomía y, por consiguiente, deberían ser provistos bajo un régimen exclusivo de ciudadanía. Si estos derechos fuesen considerados como fundamentales —y, en los países con recursos suficientes, esto depende únicamente del proyecto político que se quiera realmente defender—, entonces el argumento de la falta de recursos quedaría en buena medida relativizado. En este sentido, el filósofo del derecho Ricardo García Manrique ha desarrollado un eficaz argumento político para la defensa de los derechos sociales que los conduce mucho más allá de la negación liberal y de la tibia salvaguardia socialdemócrata. «Afirmar nuestros derechos a la educación, a la asistencia o al trabajo importa —arguye García Manrique—, pero no basta: lo esencial es decidir cómo queremos organizar las actividades educativas, asistenciales y laborales, que, más que cualesquiera otras, conforman el entramado de la comunidad a la que pertenecemos. Por eso, preguntarse por los derechos sociales es preguntarse por el tipo de comunidad que queremos ser, y esta es la pregunta política por excelencia.»¹⁶ En suma, desde este punto de vista, el problema asociado a los derechos sociales no sería económico, sino más bien político: se trata de saber si se comparte un proyecto político que vele genuinamente por la libertad de todos o si, por el contrario, se defiende uno en el cual solamente se desea garantizar la libertad de algunos. Y, en cualquier caso, habría que hacer las cuentas. Es decir, cabría preguntarse cuánto se gastan las administraciones públicas de los países que no garantizan adecuadamente los derechos sociales alegando falta de recursos económicos en la garantía de otros derechos que sí consideran dignos de protección exhaustiva, como, por ejemplo, el derecho de propiedad. Probablemente, llegados al final de la suma, nos llevaríamos alguna sorpresa. Por lo demás, una defensa auténtica de los derechos sociales en la conformación de la ciudadanía implicaría apartarse del molde liberal y también, en buena medida, de la inconsecuente defensa de los mismos que se hace desde la socialdemocracia. Y ello, en particular, porque significaría establecer la prohibición de que la propiedad privada y la libertad de empresa se ejerzan sobre los bienes que garantizan la libertad de todos con objeto de evitar que sean repartidos de manera no equitativa.

En tercer lugar, habría que llamar la atención sobre el hecho de que algunas de las dificultades para la implementación de una ciudadanía cosmopolita, que Fierro va señalando a lo largo de los últimos capítulos del libro, no son exclusivas de ella, pues también pueden ser detectadas en la dinámica de la ciudadanía a nivel intraestatal. Entre ellas pueden señalarse, por ejemplo, los problemas asociados a la integración de los inmigrantes, la manera en que las elecciones democráticas suelen determinar que los cargos importantes los ocupen miembros de la élite, la exclu-

¹⁶ García Manrique, R. (2013). *La libertad de todos. Una defensa de los derechos sociales*. Barcelona: El viejo topo, págs. 22-23.

sión de la ciudadanía del proceso de toma de decisiones, el hecho de que no se incentiva su deliberación y participación más que en el día de las elecciones –lo que un politólogo vasco, Gurutz Jáuregui, denominó en su día “la paradoja del buen ciudadano”¹⁷, que es aquel al cual se le pide acudir a votar un día concreto cada cuatro o seis años, en la llamada *fiesta de la democracia*, y después se le relega al olvido hasta el siguiente proceso electoral–, etc. Si ya se producen todas estas problemáticas en el marco del Estado-nación contemporáneo, así como en el experimento más económico que político de la Unión Europea, entonces parece que la perspectiva del cosmopolitismo político estaría pretendiendo comenzar la casa por el tejado. En este sentido, la propuesta del filósofo Javier Peña sobre la necesidad de «concentrar los esfuerzos en profundizar y extender la democracia en cada una de las sociedades particulares reales, en los *demoi* existentes, en vez de disolver el poder y la capacidad de influencia de los ciudadanos en un extenso y difuso *demos* único sin control democrático»¹⁸ es un consejo muy razonable. Y Fierro hace lo correcto al seguirlo. Ahora bien, ello no debería hacer olvidar que los problemas que se detectan a nivel intraestatal ya parecen bastante arduos: la determinación económica de las decisiones políticas, la rigidez constitucional, la opción estrictamente liberal en la defensa de los derechos, la dimensión elitista de la democracia, el nulo énfasis en las responsabilidades del ciudadano, la lógica del poder racional-legal negando los elementos motivadores de la adhesión ciudadana, etc. Y todo ello sin hablar de la posverdad...

Por último, en cuarto lugar, podría hacerse mención de la idea de la ciudadanía como algo no elegible. En un momento determinado, Fierro marca el contraste entre el tipo de vínculo dentro de la sociedad civil y el que se da en la comunidad política. Según nuestro autor,

«la ciudadanía es mucho más restrictiva y no constituye una cuestión de elección».¹⁹

Existen dudas razonables de que esta afirmación sea defendible de manera universal. Puede advertirse que, tal vez a su pesar, esta idea reposa sobre el presupuesto de que la identidad constituida y compartida es el requisito de la ciudadanía, pero no habría que descartar una visión alternativa en la cual determinadas prácticas sociales –con sus discursos, valoraciones y recompensas asociadas– contribuyan a hacer factible aquello que parece que no sea posible: la elección de una ciudadanía. Si para algunos ser ciudadano del mundo es una aspiración legítima, aunque, al cabo, desmesurada, no se acaba de ver que sea insensato poder escoger ser ciudadano de Francia o de Japón si las prácticas de aquellos que desean tales cosas se fundamentan en un *modus vivendi* que los aproxima por vínculos sentimentales, ideológicos o materiales a tales naciones. El filósofo político José Manuel Bermudo defendió en su día el derecho a escoger ciudadanía, esto es, un derecho a escoger una ciudadanía mínima, que contrastaría con el derecho a la ciudadanía

¹⁷ Véase Jáuregui, G. (1994). *La democracia en la encrucijada*. Barcelona: Anagrama.

¹⁸ Citado en Fierro, J. (2016). *La ciudadanía y sus límites*, op. cit., pág. 297.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 320.

plena tal como se articula usualmente en el marco del Estado-nación. «El derecho a la ciudadanía lo entendemos no como derecho de cada individuo a tener una patria, sino a elegir la comunidad en que desarrollar su vida.»²⁰ La idea de esta ciudadanía no reposaría, pues, en ningún origen, sino en un proyecto; no tiene que ver con el pasado y la rememoración, sino con el futuro y la esperanza. Es quizás ese mismo énfasis en la idea de vínculo de los ciudadanos a través de un proyecto común, y no tanto mediante la exposición de un origen común, con frecuencia revestido con los ropajes del mito, lo que también suele estar presente en algunos procesos de autodeterminación nacional actuales, que movilizan a muchas personas a la búsqueda de una nacionalidad y, por tanto, a la búsqueda de una nueva ciudadanía al margen o dentro de la antigua comunidad. Tales proyectos también solicitan una respuesta adecuada por parte de los Estados nacionales existentes y las instituciones de gobernanza global.

Finalmente, cabe decir que los problemas actuales de orden regional e internacional, en los cuales las consecuencias del paradigma de la globalización financiera tienen un papel destacado, con su irrefrenable tendencia a las burbujas especulativas y el incremento desmesurado de las desigualdades, pero en los que, en buena medida, como acabamos de sugerir, también se pone de manifiesto lo que el sociólogo catalán Manuel Castells denominó “el poder de la identidad”²¹, parecen acreditar la perspectiva final del libro de Fierro. A su juicio,

«el Estado nación seguirá siendo el *locus* principal para la ciudadanía, en términos de derechos y responsabilidades, participación e identidad».²²

Sí, de acuerdo. Lo único que desearíamos esperar, en fin, es que este *locus* no sea tan inhóspito para el común de los ciudadanos, como lo ha venido siendo hasta ahora, incluso en aquellos afortunados países que cuentan con recursos suficientes para implementar los derechos sociales.

Lluís Pla Vargas
Seminario de filosofía política
Universitat de Barcelona

²⁰ Bermudo, J. M. (2003). *Filosofía y globalización*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, pág. 244.

²¹ Castells, M. (2003). *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.

²² Fierro, J. (2016). *La ciudadanía y sus límites*, *op. cit.*, pág. 328.